

IL NESSO TRA OREXIS E FACOLTÀ LOCOMOTORIA NEL *DE ANIMA*

Lucia Palpacelli*

PALPACELLI, L. (2013). Il nesso tra *orexis* e facoltà locomotoria nel *De anima*. *Archai*, n. 11, jul-dez, p. 55-62.

ABSTRACT: Questo studio ha per oggetto il nesso tra l'*orexis* e la facoltà locomotoria che Aristotele stabilisce nel *De anima*. Egli, attraverso un'argomentazione complessa, indica nella sfera dell'appetizione, la causa della capacità che hanno alcuni animali di muoversi localmente.

L'analisi che propongo si articola, quindi, in due momenti principali:

1. un inquadramento della facoltà locomotoria e di quella appetitiva all'interno della fondamentale tripartizione dell'anima proposta da Aristotele nel *De anima* (facoltà nutritiva; facoltà sensitiva; facoltà intellettuale);

2. la ricostruzione del ragionamento attraverso cui Aristotele riconduce la *dynamis* del moto locale principalmente (ma non unicamente) alla facoltà appetitiva.

PAROLE CHIAVE: *Orexis*; facoltà locomotoria; *phantasia*; *nous*.

ABSTRACT: The subject of this paper is the connection between the *orexis* and the locomotory skill that Aristotle states in *De anima*. Through a complex argument, he sees in the appetition the reason why some animals have the skill of moving from a place to another place.

Therefore, my analysis develops in two main points:

3. a presentation of the locomotory and appetitive skill inside the fundamental tripartition of the soul proposed by Aristotle in *De anima* (nutritive skill; sensitive skill; intellective skill);

4. the reconstruction of the reasoning through which Aristotle connects the *dynamis* of the local movement mainly (but not only) to the appetitive skill.

KEYWORDS: *Orexis*; locomotory skill; *phantasia*; *nous*.

* Università degli Studi di Macerata.

1. Una nota introduttiva

Nell'argomentazione che è oggetto di questo studio risulta fondamentale il concetto di *orexis*. Credo sia quindi necessario, in via preliminare, delinearne a grandi linee.

Tale concetto viene definito da Aristotele in modo approfondito nelle *Etiche* ed egli ripropone un quadro confrontabile a quello delineato in ambito etico, anche nel *De anima*, pur trovandosi su tutt'altro terreno.

Dato il taglio strettamente fisico-biologico del *De anima*, mi è sembrato meglio rendere questo termine con la parola "tendenza", che in italiano suona più "neutra" rispetto ad implicazioni etiche, ma condivido le ragioni affermate dalla Fermani per tradurre *orexis* con "aspirazione" e ne trovo conferma anche nel *De anima*.

La Fermani sostiene, infatti, che in questo modo «si è cercato di rendere contemporaneamente 1) l'elemento della *tensione* verso un oggetto e quello della 2) *capacità attrattiva* esercitata da quell'oggetto stesso» (ARISTOTELE, 2008, p. 1355). Inoltre, così si evita la sovrapposizione con il termine *epithumia*, cioè il desiderio *strictu sensu*.

Questo problema di traduzione è funzionale ad introdurre alla complessità del concetto di *orexis*

che in *Etica Eudemia* viene così definito: «l'aspirazione si distingue in tre specie (ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαίρεται: volontà (βούλησιν), impeto (θυμὸν) e desiderio (ἐπιθυμίαν)» (*Etica Eudemia* II, 1223 a 26-27). Si può, dunque, pensare all'*orexis* come ad un genere cui appartengono tre specie¹.

Come vedremo, il nesso tra l'*orexis* e la facoltà locomotoria è dato dal fatto che, nel *De anima*, attraverso un'argomentazione complessa, Aristotele indica nella sfera dell'appetizione, la causa della capacità che hanno alcuni animali di muoversi localmente.

Nell'analisi che segue mi propongo, quindi, (1) un inquadramento della facoltà locomotoria e di quella appetitiva all'interno della fondamentale tripartizione dell'anima proposta da Aristotele nel *De anima* (facoltà nutritiva; facoltà sensitiva; facoltà intellettuale), (2) per concentrarmi poi sulla ricostruzione del ragionamento attraverso cui Aristotele riconduce la *dynamis* del moto locale principalmente (ma non unicamente) alla facoltà appetitiva.

2. Il problema delle parti dell'anima e la difficile collocazione della facoltà locomotoria

Il problema delle funzioni dell'anima è sentito da Aristotele come uno dei principali riguardo all'anima ed egli lo ripropone costantemente nel corso della trattazione.

Nel libro B del *De anima*, Aristotele presenta e distingue logicamente due funzioni nell'anima: 1. facoltà nutritiva; 2. facoltà sensitiva, e fa cenno anche ad altre tre *dynamis* presenti in alcuni esseri dotati dell'anima sensitiva: *phantasia*, facoltà locomotoria e facoltà appetitiva. Si tratta di funzioni che non possono ricondursi immediatamente alla facoltà sensitiva, anche se il possesso di tale facoltà ne costituisce una preconditione:

Tra gli esseri che hanno la capacità della sensazione, alcuni hanno la facoltà locomotoria (τὸ κατὰ τόπον κινήτικόν), altri no... ma alcuni non hanno neanche l'immaginazione, altri vivono con questa soltanto (B, 3, 415 7-12).

Analogamente, anche per quanto riguarda la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν), Aristotele afferma in *De anima* B che la possiedono alcuni tra gli esseri che sono già in possesso della facoltà sensitiva (B, 3, 414 b), ma la vede comunque come distinta da questa. Nel libro Γ (sezioni 4-5) viene introdotto l'intelletto e alla fine del libro (Γ, 9-10) si presenta la facoltà locomotoria.

A questa funzione, dunque, si riserva una sezione a parte alla fine del libro Γ e questo è il primo segnale che indica che quella locomotoria è una facoltà problematica per lo Stagirita: essa risulta, infatti, del tutto separata dalle altre facoltà e anche nell'architettura del *De anima* sembra posta come qualcosa di "aggiuntivo"².

Con una movenza usuale, Aristotele, nell'*incipit* della trattazione, propone tutte le problematiche che vanno indagate rispetto a questa *dynamis* dell'anima:

Riguardo a ciò che muove (τοῦ κινουῦντος) si deve indagare che cosa esso sia dell'anima, cioè <1> se è una sua parte (μέριον) separabile o per grandezza o logicamente oppure <2> se è l'intera anima (πᾶσα ἡ ψυχή); <3> e, se è una certa parte, bisogna ricercare se si tratta di una parte distinta (ἰδιόν) da quelle che solitamente vengono nominate e da quelle di cui si è parlato <4> oppure se è una di queste (De anima, Γ, 9, 432 a 18-22).

Alcuni di questi problemi sono gli stessi che nei libri B e Γ avevano riguardato le altre funzioni dell'anima (rispetto a tutte le funzioni dell'anima, bisogna capire se siano una parte o se riguardino l'intera anima; se sono separabili, come parti, in senso spaziale o solo logicamente), ma, in questo caso, Aristotele si chiede anche se questa facoltà possa dirsi distinta da quelle di cui ha già parlato oppure se ricada in una di esse. Siamo di fronte a un altro segnale che ci indica la difficoltà nella definizione di questa funzione: lo Stagirita fin da subito si chiede se essa può essere compresa nello schema triadico precedentemente tracciato o se debba esserne *distinta*.

1. Aristotele, 2008, p. 1233.

2. Hutchinson (1987, p. 374) spiega la posposizione di questa trattazione sostenendo che essa è dovuta al fatto che Aristotele avvicina il percepire e il pensare (dal momento che le considera entrambe forme di cognizione) per cui la sua trattazione assumerebbe il seguente schema: facoltà nutritiva, facoltà sensitiva, pensiero, facoltà locomotoria. A mio parere, è possibile anche un'altra spiegazione che inerisce alla particolare natura della facoltà appetitiva che, come vedremo, viene indicata come causa della facoltà locomotoria.

2.1 Una digressione critica: la partizione dell'anima come schema esplicativo

A conferma che tale facoltà è pensata come "aggiuntiva" rispetto allo schema fondamentalmente triadico di Aristotele, subito di seguito - aprendo quella che a tutti gli effetti è una digressione critica rivolta in particolare verso Platone e i platonici - Aristotele afferma che il problema della parti dell'anima è complesso:

Si ha di fronte subito una difficoltà su come si debba parlare di parti dell'anima e del loro numero. Infatti, da un certo punto di vista, sembra che siano infinite e non solo quelle di cui alcuni parlano distinguendo la parte razionale, passionale e desiderativa; o altri che pongono una parte razionale e una irrazionale. Infatti, secondo quelle differenze attraverso cui essi distinguono queste parti, risultano anche altre parti che sembrano avere una distanza maggiore rispetto a quelle di cui si è parlato ora: <1> la facoltà nutritiva che è presente sia nelle piante sia in tutti gli animali; <2> la sensitiva che non è facile classificare né come irrazionale né come dotata di ragione; <3> inoltre, la facoltà della fantasia (immaginazione) che in un certo senso è diversa da tutte e in un altro è molto difficile dire a quale di queste arti sia identica e da quale sia diversa, se si pongono parti separate dell'anima³; <4> oltre a queste, la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν), la quale razionalmente (λόγῳ) e per potenza, sembrerebbe diversa da tutte. Ed è assurdo dividerla: nella parte razionale, infatti, c'è la volontà (βούλησις) e in quella irrazionale il desiderio (ἐπιθυμία) e l'impeto (θυμός). Se poi l'anima sarà formata da tre parti, la tendenza (ὄρεξις) ci sarà in ognuna di esse (*De anima*, I, 9, 432 a 28- 432 b 8).

Qui lo Stagirita mette a confronto diversi schemi di partizione, ai quali risponde imponendo un suo schema alternativo a quello platonico, che sembra più adeguato, perché individua differenze più nette tra le diverse facoltà dell'anima.

Proprio assumendo lo schema di differenze platonico («secondo le differenze in virtù delle quali essi operano queste distinzioni»), che deriva

dall'osservazione delle diverse funzioni dell'anima, lo Stagirita mostra l'inadeguatezza tanto dello schema triadico quanto di quello binario. Egli sostituisce, infatti, alle parti platoniche altre facoltà dell'anima, connotate in senso biologico, e parla di:

1. facoltà nutritiva;
2. facoltà sensitiva;
3. facoltà dell'immaginazione;
4. facoltà appetitiva;

A questo livello dell'argomentazione, meraviglia il fatto che, proprio mentre Aristotele sta trattando della facoltà locomotoria, essa non risulti nell'elenco dato in questo passo. Per ora registriamo questa stranezza per verificare se possa trovare giustificazione in seguito.

Aristotele, in questo passo, denuncia l'inadeguatezza dei modelli di partizione che ha ricordato, ma ci dà anche un segnale dell'inadeguatezza che riguarda la sua fondamentale tripartizione biologica, perché nomina *quattro* funzioni dell'anima (cui si deve aggiungere l'intelletto che Aristotele qui non considera), delle quali due (immaginazione e facoltà appetitiva) trovano difficile collocazione all'interno dello stesso schema triadico che egli stesso propone nei libri B-I, tanto che Aristotele le elenca come funzioni distinte.

Del resto, lo Stagirita, nel passo appena citato, riconosce che il primo problema che scaturisce per chi ammetta una partizione dell'anima, riguarda la possibilità di porre un numero infinito di parti. Nell'osservare questo egli sembra riproporre il dubbio che è già di Platone nella *Repubblica* (443 D): anche Platone ipotizza, infatti, che possano esserci parti intermedie dell'anima, rispetto alle tre da lui indicate:

Raccordando le tre parti dell'anima come se fossero tre suoni di un'armonia: l'alto, il basso e il medio e altri ancora intermedi, se mai ce ne fossero, legati insieme tutti questi elementi e diventando interamente uno di molti (443 D 6-E 3).

Questo rende chiara la natura di modello, di schema esplicativo che queste partizioni assumono: si tratta di capire perché un'unica realtà possa

3. A sottolineare, di nuovo, l'importanza e la difficoltà del problema posto dalle parti dell'anima, sta anche quest'espressione che indica proprio il dubbio e l'oscillazione che lo Stagirita continua ad avere su questo punto: egli dice infatti «...se si ammettono parti separate dell'anima...». Il tono sembra tornare ad essere quello che si sente già in *De anima* A, cioè quello di chi pone un problema che lascia aperto. Riguardo a tale problema, potrebbe essere significativo anche il cenno che se ne fa nell'incipit del trattato *Sulla giovinezza e la vecchiaia*: «Dal momento che altrove si è definita l'anima, è chiaro che l'essenza dell'anima non è come [l'essenza del] corpo, ma ugualmente è evidente che essa è in una qualche parte del corpo e che questa parte è tra quelle che hanno una potenza (δύναμιν) nelle parti [il cuore contiene diverse potenze nelle sue parti, perché è la sede delle diverse dynamis dell'anima], pertanto le altre parti (μόρια) o potenze (δυνάμεις) dell'anima, comunque bisogna chiamarle, ora siano trascurate» (467 b 13-18). Pare riproporsi qui il dubbio di come intendere queste parti o funzioni dell'anima. Piuttosto che di parti dell'anima, osserva Aristotele, sembra meglio parlare di "funzioni", ma qui, il problema si riduce ad essere di natura terminologica. Il dubbio non sembra riguardare tanto la presenza di queste parti o funzioni dell'anima, quanto il modo in cui devono essere chiamate.

assolvere funzioni diverse e Platone, nel contesto etico-politico della *Repubblica* descrive l'anima con uno schema funzionale che prevede tre parti, ma si dice aperto alla possibilità che possano rivelarsene anche altre⁴.

Aristotele dimostra di muoversi allo stesso modo: egli descrive l'anima da un punto di vista fisico-biologico e individua sostanzialmente tre funzioni che, da questo punto di vista, sembrano dare un quadro adeguato di tutte le funzioni dell'anima, ma il fatto che, come si è già accennato, la *phantasia* e la facoltà locomotoria non possano esservi immediatamente ricondotte suggerisce che non c'è un *unico* schema possibile⁵. Del resto, tali facoltà - cui si aggiunge l'appetitiva - vanno a definire esseri particolari *tra i viventi dotati di senso*, cioè non sono *dynamis* che *tutti* i viventi dotati di senso possiedono. Quindi, per una descrizione generale della realtà bastano le tre facoltà distinte, poi il modello aristotelico si allarga via via adeguandosi alla realtà e va ad individuare altre facoltà che, pur avendo come base la sensitiva, non vi si riducono, ma ne sono distinte.

3. La problematica natura della facoltà locomotoria

Dopo la digressione critica appena analizzata lo Stagirita focalizza il discorso sulla facoltà locomotoria: "E rispetto a ciò di cui si interessa il discorso ora, che cos'è che muove l'animale secondo il luogo?" (Γ, 9, 432 b 8).

Questa *dynamis* viene definita dopo un vago di ipotesi che ripropone lo schema triadico dell'anima con un risultato fallimentare.

A muovere l'animale localmente:

1. *non è la facoltà nutritiva*: il movimento locale, infatti, è sempre in vista di qualcosa ed è accompagnato dall'immaginazione (che non c'è senza sensazione)⁶ e dalla tendenza (ὄρεξις) e questo è evidente: "Infatti un essere che non desideri o non fugga nulla non si muove, se non di moto violento" (Γ, 9, 432 b 16-17).

In questo contesto in cui Aristotele lavora per esclusione, comincia a darci anche alcuni elementi

"in positivo" circa la facoltà locomotoria: essa si accompagna all'immaginazione e all'*orexis*. Questo fa escludere automaticamente la facoltà nutritiva, perché l'immaginazione e la tendenza, come si è visto, presuppongono che l'essere vivente abbia sensazione.

Inoltre, anche le piante saprebbero, allora, muoversi e avrebbero un organo preposto a questo;

2. *non è la facoltà sensitiva*, perché ci sono molti animali forniti di sensazione, che, tuttavia, sono stazionari e immobili. Dato che la natura né fa nulla invano né omette nulla di ciò che è necessario, questi animali dovrebbero invece possedere sempre anche parti organiche per la locomozione;

3. *non è la facoltà razionale* (τὸ λογιστικόν), perché l'intelletto teoretico (ὁ θεωρητικός) non pensa nulla di ciò che è soggetto all'azione e nulla dice su ciò che si deve evitare o perseguire, mentre il movimento è sempre proprio di un essere che evita o persegue qualcosa. Ma neanche quando l'intelletto considera qualcosa di simile, ordina, per questo, di agire (432 b - 433 a).

A questo proposito, Aristotele prende in esame due possibilità:

Inoltre, anche quando l'intelletto (τοῦ νοῦ) ordina e la ragione (τῆς διανοίας) dice di fuggire o di perseguire qualcosa, non ci si muove, si agisce, invece, secondo il desiderio (κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν), come agisce l'incontinente (433 a 2-4).

Questo viene chiarito con un esempio: il medico, pur conoscendo l'arte medica, non sempre la esercita, cioè non basta il fatto di conoscere un'arte per esercitarla. Non è la conoscenza, o non è la conoscenza soltanto, che spinge all'azione. Infatti, Aristotele afferma che non è la scienza (ἐπιστήμη) ciò che principalmente (κυρίου) muove ad agire, ma deve esserci appunto un desiderio, una tensione a curare.

Si affronta poi l'*orexis* in quanto tale: "Ma neppure la tendenza (ὄρεξις) è la causa principale (κύρια) di questo movimento" (433 a 6-7).

Questo è dimostrato dal fatto che i continenti, pur essendo soggetti a tendenze e desideri,

4. Su questi temi, cf. Migliori (2007, p. 259), il quale riconosce che «l'invenzione del concetto greco di anima serve a rispondere a due problemi: uno è quello della presenza di una vita che alla fine "se ne va", l'altro è quello dell'unità di un soggetto che ha molte e diverse funzioni psichiche».

5. Per esempio, nell'*Etica Nicomachea* egli definisce la facoltà nutritiva come la «quarta parte dell'anima» (*Etica Nicomachea* VI, 12, 1144 a 9). Per questa segnalazione ringrazio la prof.ssa Arianna Fermani.

6. La *phantasia* è definita da Movia «una facoltà 'critica' e conoscitiva intermedia tra il senso e l'intelletto» (ARISTOTELE, 1979, p. 71), sottolineandone la particolare natura. Infatti, la facoltà sensitiva e la *phantasia* sono strettamente connesse fra di loro. L'immaginazione (φαντασία) viene distinta tanto dalla sensazione (αἰσθησεως) quanto dal pensiero (διανοίας), ma non esiste senza la sensazione e, senza l'immaginazione, non può esserci apprensione intellettuale (νόησις), intesa in tutte le sue diverse specie, cioè scienza (ἐπιστήμη), opinione (δόξα), saggezza (φρόνησις) e i loro contrari. Quindi, l'immaginazione è diversa, ma è strettamente connessa con entrambi (Γ, 3, 427 b).

non fanno ciò verso cui provano una tendenza, ma seguono l'intelletto.

A questo livello, dunque, il problema è stato posto, ma resta irrisolto. Si sono fatte varie ipotesi, tutte scartate, e Aristotele ha poi presentato due termini, l'intelletto (νοῦς) e la tendenza (ὄρεξις) che, in qualche modo, hanno a che fare con il moto locale, ma che, per le ragioni appena viste, non possono esserne indicati come le *cause principali*.

Γ, 10 si apre, però, con la constatazione che:

risulta comunque evidente (φαίνεται) che queste due cose muovono o la tendenza (ὄρεξις) o l'intelletto (νοῦς), se si può considerare l'immaginazione come una sorta di pensiero (νόησιν) (De anima, Γ, 10, 433 a 9-10).

L'intelletto muove nel caso in cui l'immaginazione si consideri una specie di pensiero. Questo è possibile, perché, spiega Aristotele, molti uomini invece di seguire l'*episteme* nell'agire, seguono l'immaginazione; gli altri animali poi, non hanno pensiero e non possono ragionare, ma hanno comunque la *phantasia* che, in questo caso, sembra svolgere per l'azione la funzione che negli uomini svolge l'intelletto stesso⁷. Dunque, conclude Aristotele,

entrambe queste cose muovono secondo il luogo, intelletto e tendenza, l'intelletto che ragiona in vista di un fine, cioè quello pratico (ὁ πρακτικός) che differisce da quello teoretico per il fine. Anche ogni tendenza è in vista di qualcosa: infatti la tendenza verso qualcosa è il principio stesso (ἀρχή) dell'intelletto pratico e il termine ultimo (τὸ ἔσχατον) è il principio dell'azione. Di conseguenza, è evidente che queste due muovono: la tendenza e il pensiero pratico (διάνοια πρακτική), infatti l'oggetto della tendenza (τὸ ὀρεκτὸν) muove e per questo il pensiero (διάνοια) muove, perché il suo principio è l'oggetto della tendenza (De anima, Γ, 10, 433 a 14-20).

Comincia a configurarsi in queste righe una gerarchia di cause motrici che Aristotele ribadisce, chiarendola ed ampliandola, a 433 b 15-20. In quel passaggio egli afferma, infatti, che esistono:

1. motore

2. ciò con cui muove
3. ciò che è mosso.

1. Il motore è duplice: a) motore immobile; b) motore e mosso.

a) è il τὸ ὀρεκτὸν che viene esplicitato come il bene che è oggetto dell'azione;

b) è l'*orexis*, o come preciserà tra poche righe Aristotele, la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν) (perché ciò che viene mosso, viene mosso in quanto desidera e l'*ὄρεξις* è un certo movimento o un'attività realizzata - *energheia*).

2. ciò con cui la tendenza muove è qualcosa di corporeo, afferma Aristotele, e, stando agli scritti biologici, si ipotizza che si tratti del pneuma innato;

3. ciò che è mosso è l'animale.

In questo schema non trova spazio l'intelletto pratico (Aristotele in Γ, 10 esclude che quello teoretico potesse essere coinvolto nell'azione) che, dal passo citato, risulta comunque coinvolto (esso viene subito chiamato in causa dall'*orexis*; del resto Aristotele ha affermato che la facoltà locomotoria è sempre accompagnata da *orexis* e *phantasia* che, talvolta, può sostituire l'intelletto) ma ad un livello diverso rispetto alla tendenza: la tendenza verso un dato oggetto muove, infatti, lo stesso intelletto pratico mentre l'oggetto desiderato (quello che Aristotele qui nomina come τὸ ἔσχατον) è appunto ciò che, *principalmente* (come motore immobile), causa l'azione.

Che l'*orexis* abbia una priorità rispetto all'intelletto, nel processo di movimento locale, lo dimostra anche il fatto che anche l'immaginazione (che, come si è visto, in alcuni casi può "sostituire" l'intelletto), quando muove, *non muove senza la tendenza*.

Aristotele conclude, quindi, che:

c'è un'unica cosa che muove, la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν), se infatti fossero due, cioè intelletto (νοῦς) e tendenza (ὄρεξις), muoverebbero secondo una forma comune (De anima, Γ, 10, 433 a 21-22).

Dunque, se νοῦς e tendenza fossero entrambe causa del moto locale, si dovrebbe risalire ad una for-

7. A conferma di questo, in De anima Γ, 3 Aristotele afferma: «per il fatto che [le immagini] restano in noi e sono simili alle sensazioni, molti animali agiscono secondo queste, alcuni perché non hanno intelletto (νοῦν) come le bestie, altri perché talvolta l'intelletto viene oscurato dalla passione o dalla malattia o dal sonno, come gli uomini» (429 a 4-7). A proposito di questo passo Feola (2012, p. 70) osserva che «la *phantasia* è, come la sensazione, un moto: moto che non avviene senza la sensazione, che cioè avviene solo nei senzienti e solo in quanto senzienti: ha infatti gli stessi oggetti della sensazione».

ma anteriore comune ad entrambi, che li comprenda e non dovrebbe verificarsi questa differenza di livelli di causalità che è stata constatata. Essi dovrebbero avere una comune capacità motrice, ma così non è.

a) Infatti, il *voûς* non muove senza *l'ōrexis*, perché, afferma Aristotele, “infatti, la volontà (*βούλησις*) è una tendenza (*ōrexis*) qualora ci si muova secondo la ragione, ci si muove anche secondo volontà” (*De anima*, Γ, 10, 433 a 24-25).

b) L' *ōrexis*, invece, muove anche contro la ragione: ci si muove, infatti, anche secondo il desiderio (*ἐπιθυμία*) che è una certa tendenza. “E' chiaro, dunque, che tale facoltà (*δύναμις*) dell'anima muove, la cosiddetta tendenza (*ōrexis*)” (*De anima*, Γ, 10, 433 b 1-2).

Aristotele sembra riconoscere, quindi, un primato all'*orexis* rispetto alla ragione, perché nel movimento e nell'agire, essa sembra avere una potenzialità maggiore rispetto al *nous*. Infatti, mentre si può agire contro la ragione, *mai* si può agire contro la *orexis*, perché anche nella *βούλησις* - che è la più razionale delle tendenze - si deve, ovviamente, riconoscere la presenza della tendenza. Del resto, in *Rhetorica* I, 10, 1369 a 2 si parla della *βούλησις* come di un'*orexis logistikè*.

Qui Aristotele sembra, dunque, precisare meglio quanto aveva affermato in , 9 rispetto al continente: anche in chi agisce secondo la ragione si deve comunque riconoscere la presenza di un elemento che si rifà alla sfera appetitiva.

Dato che, però, può accadere che si generino tendenze contrarie, qualora il ragionamento e il desiderio siano opposti (come accade negli esseri che hanno percezione del tempo e che quindi non riescono a resistere in vista del futuro come ordina l'intelletto, ma si basano sul desiderio presente), il motore deve essere *uno per specie* (*εἶδει*), cioè la facoltà appetitiva (*τὸ ὀρεκτικόν*) in quanto tale, ma molteplice *secondo il numero* (volontà, impeto, desiderio che, però, come si è visto, si rifanno tutti alla sfera della tendenza).

Si ribadisce, dunque, che la causalità del moto locale va ricondotta, in prima battuta, alla sfera della tendenza non a quella del pensiero. In questo senso, forse, va intesa l'espressione unico per specie.

Come abbiamo già accennato anticipando lo schema di cause motrici stilato da Aristotele, egli, poi, precisa ulteriormente che prima di tutto, va posto l'oggetto del desiderio (*τὸ ὀρεκτόν*), perché muove senza essere mosso, per il fatto che può essere pensato e immaginato. E qui si nota di nuovo quanto *orexis* e *nous* o *phantasia* siano comunque legati a doppio filo, per cui l'una richiama subito gli altri.

Pertanto, in generale, come si è detto, l'animale ha la capacità di tendere e per questo muove se stesso; ma non è capace di tendere senza l'immaginazione. Ma ogni immaginazione è o razionale o sensitiva. Di quest'ultima partecipano, pertanto, anche altri animali (433 b 27-30).

Per spiegare, dunque, questa particolare facoltà dell'uomo e dell'animale Aristotele sembra costruire un modello di cause “a scatole cinesi” che è possibile ricostruire sulla griglia del motore e del mosso che lo Stagirita formula a 433 b:

1. oggetto del desiderio: bene (causa prima del movimento, motore immobile);

2. *τὸ ὀρεκτικόν* (motore e mosso) unica per specie (*εἶδει*), ma molteplice per numero (*ἀριθμῷ*) (perché nel genere dell' *ōrexis* si trovano il desiderio, la volontà e l'impeto). Nell'ambito della facoltà locomotoria, però, tale facoltà, non può essere disgiunta dalla *phantasia* e dal *nous* - per i quali costituisce l'*archè* (cfr. *De anima*, Γ, 10, 433 a 14-20, citato sopra) - ma, a sua volta, la *phantasia* e il *nous* non possono essere disgiunti dall'*ōrexis* perché l'oggetto del desiderio può essere pensato o immaginato: quindi, tra le due facoltà c'è un rapporto che potremmo definire biunivoco.

3. intelletto pratico che trova il suo principio nell' *ōrexis* e risulta coinvolto nel processo di movimento.

4. animale mosso attraverso un mezzo fisico, cioè il pneuma innato.

4. Considerazioni conclusive

Il complesso meccanismo che ho appena ricostruito potrebbe spiegare perché la facoltà locomo-

toria non sia riconducibile *unicamente* all'*orexis* come causa principale (Γ, 9): la causa prima è l'oggetto del desiderio, capace di muovere non essendo mossa e di richiamare la facoltà appetitiva, cui Aristotele riconosce una supremazia sulla ragione, come causa locale, ma sottolineando comunque il fatto che l'intelletto e la *phantasia* sono coinvolti nell'azione e la facoltà appetitiva ne è più o meno condizionata.

Alla luce dell'analisi appena condotta trovano una risposta anche i problemi posti lungo il percorso che ho tracciato: infatti, il fatto che la facoltà locomotoria sia posta, nell'architettura del *De anima*, dopo le altre facoltà distinte da Aristotele, può essere spiegato se si pensa che la complessa definizione di tale facoltà attraverso la descrizione della facoltà appetitiva - che fuoriesce dalla fondamentale tripartizione aristotelica, chiamando in causa elementi quali la *phantasia* stessa e l'intelletto, poteva essere ben compresa solo dopo aver indagato le altre parti.

Infine, il particolare registrato con meraviglia, cioè il fatto che nel passo critico di Γ, 9, manchi nell'elenco aristotelico proprio la facoltà locomotoria si spiega considerando che, come abbiamo visto, tale facoltà è spiegata da Aristotele ricorrendo alla facoltà appetitiva che, infatti, rientra nell'elenco.

Referências Bibliográficas:

ARISTOTELE (2008). *Le tre Etiche*. A cura di A. Fermani. Milano, Bompiani.

ARISTOTELE (1979). *L'Anima*. Traduzione, introduzione e commento di G. Movia. Napoli, Luigi Loffredo Editore.

FEOLA, G. (2012). *Phantasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*. Napoli, Luigi Loffredo Editore.

HUTCHINSON, D.S. (1987). Restoring the order of Aristotle's *De Anima*, *Classical Quarterly*, n. 37, p. 373-381.

MIGLIORI, M. (2007). La prova dell'immortalità dell'anima (608 c - 612 C). In: PLATONE (2007). *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti. Napoli, Bibliopolis, v. VII, Libro X, p. 199-275.

PLATONE (2007). *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti. Napoli, Bibliopolis.

Recebido em setembro de 2012 e aprovado em dezembro de 2013.

